جدل السياسة والثقافة ونظريات الدين والدولة لدى برهان غليون وسمير أمين*

قيس جواد العزاوي**

مقدمة

شهد العقدان الأخيران كماً هائلاً من المراجعات الفكرية العربية الإسلامية في قضايا الاجتماع العربي الإسلامي، وربما تكون أكثر القضايا الساخنة التي أعيد النظر فيها في ضوء الواقع الحالي ونهلاً من التجربة التاريخية للأمة الإسلامية هي على وجه التحديد قضايا الدين والدولة، فقد فرض الإسلام من جديد موقعه في الفكر والممارسة، وتبين أن الأمة بعد أن أبحرت نخبتها زمناً طويلاً في بحار الأيديولوجيات الأممية عادت لتحتضن عقائدها، وتستمد من تجربتها التاريخية دروساً تعدها للانطلاق والمساهمة في الحركية (الديناميكية) الفكرية الحضارية.. وفي سياق الحركة نحو الانعتاق من قيود الحاضر الثقيلة تبرز عشرات المساهمات بوصفها مشاريع للنهوض الإسلامي.

إن النقاش حول الدين والدولة يطرح على بساط البحث بالضرورة مجموعة من الثنائيات التي انشغل بها الفكر الغربي منذ قرابة قرن من الزمان، وأغلب هذه الثنائيات التي تتستر وراء ثنائية الدين والدولة هي: الشريعة، والسياسة، والعلمانية، والإسلامية، الدولة السلطانية والدولة الديموقراطية، الوطنية والمدنية... ولا ريب أن أقلاماً إسلامية

* سمير أمين وبرهان غليون، **حوار الدولة والدين**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)

** دكتوراه في التاريخ من جامعة السربون (١٩٩٢)، باحث ومفكر مقيم في باريس.

وعلمانية عديدة أسهمت في جدل السياسة والثقافة هذا، وصدرت عشرات المساهمات على امتداد الساحة الإسلامية تبشر بولادة الفكر المراجع: التقليدي والمعاصر، والناقل والمجدد، الواعي حقيقة التدافع الحضاري والمغيب للوعي أيضاً، أو ليس تاريخ الأمة يصنعه جدل الأفكار وتنوع الاجتهادات واحتدامها من أجل قيام جديد للأمة لتتجاوز كبوتها الحضارية.

ولا يكاد يتقدم فكر دون الإلمام بمسيرته التاريخية، فاستيعاب الماضي شرط لفهم الحاضر وتجاوزه باتجاه المستقبل.. تلك هي أولى دروس التاريخ، ومن هذا المنطلق يتساءل وجيه كوثراني: هل يمكن لجديد أن يبزغ إذا لم يقترن الجهد الفكري الباحث عن "الجديد" بنقد التجربة التاريخية، وبوعي تاريخي لأزمات هذه التجربة، ولمآزقها، ولأشكال التمويه التي لجأت إليه خطاباتها المتنافرة شكلاً والمتداخلة أو المتوحدة مضموناً ومنهجاً؟"[1]

ويرى حسن حنفي في مبحثه عن التاريخ والوعي التاريخي، "أن تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخي، فهو الذي يضعها في الزمان ويجعلها تحدد دورها في التاريخ وفي أي مرحلة من التاريخ تعيش، فالشعور التاريخي شرط الوعي التاريخي"[2]

نحن إذن أمام تحديين: الأول أنه لا جديد أو تجديد دون نقد التجربة التاريخية، والثاني أن هذا النقد لا يتحقق كما لا يتحقق التقدم المطلوب دون اكتشاف الشعور التاريخي الذي هو بدوره شرط للوعي التاريخي. والوعي المرتجى في تقديرنا هو الذاكرة الحية المتحركة لاستلهام الماضي وتجاوزه لتطوير الحاضر وصناعة المستقبل. فكما كان الفليسوف المغربي المعروف محمد عزيز الحبابي يردد: لقد فاتنا الأمس ومضى وربما يلتحق به الحاضر فلا ينبغي بأي حال أن نفقد المستقبل. ولا يصنع المستقبل سوى جدل الفكر، الجدل المنطلق من مخزون الأمة الفكري والحضاري والمستوعب لمتطلبات العصر والمتجه نحو المستقبل. وربما تندرج محاولات النهوض الإسلامي التي تسكن فكر الأمة اليوم في هذه الصيرورة، ولهذا تبرز أهمية الحوار الذي دار بين سمير أمين المفكر

---

[1] وجيه كوثراني، **مشروع النهوض الإسلامي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص٧.

[2] حسن حنفي، **دراسات إسلامية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت)، ص٤٦١.

الاقتصادي الماركسي مدير منتدى العالم الثالث، والمفكر عالم الاجتماع السياسي برهان غليون مدير مركز الشرق المعاصر في جامعة السربون.

إن أهمية الحوار كما يراها غليون في مقدمة الكتاب تكمن في أنه يعرض لموقفين سياسيين ينطلقان من فلسفتين متميزتين، ففي حين يعرض سمير أمين لرؤيته الاشتراكية والوطنية التي تقوده إلى اعتبار إعادة بناء اليسار هي المهمة الرئيسة، يحاول غليون عرض رؤيته عن الديموقراطية الاجتماعية التي تعتقد أن بناء القوة الديمقراطية يفترض تعميق مفهوم التحالف السياسي بين قوى اجتماعية قد تكون مختلفة أيديولوجياً.

لقد تناول الحوار موضوعات على قدر كبير من الأهمية، موضوعات شغلت وتشغل ساحة الفكر الإسلامي المعاصر وهي: الدين والدولة، الإسلام والحركات الإسلامية، وأخيراً تحليل الأزمة واستراتيجية الخروج منها. نحاول في هذا العرض المختصر أن نلم بأطراف الموضوعات المعالجة آملين أن لا يفقد تقديمها باقتضاب من أهميتها. إن الرغبة تحدونا أن نقدم قراءة وافية للتوجهات النظرية للمفكرين معتقدين بأنها ستثري ـ دون شك ـ وتجدد من قدرة التفاعل الفكري والثقافي، هذه الثورة الكفيلة بالإعلاء من شأن مستوى الحوار في حياتنا اليومية ورفعه إلى درجة مبتغاة.

أولاً: الدين والدولة

انطلق الحوار من اعتقاد سمير أمين أن برهان غليون يقدم نظرية جاهزة في ثنائية الدين والدولة في كتابه "**نقد السياسة: الدين والدولة**" في وقت يرى فيه غليون أنه حاول في كتابه هذا تبيان العلاقة بين الإسلام باعتباره عقيدة توحيدية شاملة والمشاكل التي طرحها بناء الدولة والاجتماع السياسي العربي الإسلامي.

حينها كتب سمير أمين ناقداً نظرية غليون في الدين والدولة، معترضاً أولاً على النتيجة التي وصل إليها غليون في تقويمه للأديان التي تقول: إن الأديان السماوية مثلت نقلة وتقدماً كيفياً في تطور الفكر الديني على صعيد عالمي، وإن إنجازات حضارات الشعوب المنتمية إلى الأديان السماوية تجاوزت إنجازات الحضارات الأخرى. وبعد أن يعرض سمير أمين لإنجازات البوذية والكنفوشية يصل إلى نتيجة مفادها أن المناطق التي انتشرت فيها الديانات السماوية شهدت تراجعاً ديموغرافياً واقتصادياً عن الأماكن التي انتشرت فيها الديانات غير السماوية.

إن سمير أمين ينكر على المجتمعات العربية الإسلامية تمسكها بهويتها، ولا يرى الأزمة الراهنة للمجتمعات الإسلامية أزمة "هوية" على الإطلاق، فهي في نظره أزمة اجتماعية حقيقية ناتجة عن قوانين التوسع الرأسمالي على صعيد عالمي، وتحويل بعض مناطق الأطراف في هذا الإطار إلى مناطق "مهمشة"، أي عالم رابع لا تأثير له في المستقبل المنظور. ويخالف سمير أمين غليون في طرحه المشكلة العلمانية، لأن غليون ـ كما يذكر أمين ـ يفصل " تقدم العلمانية في الغرب المتقدم الرأسمالي عن الظروف الموضوعية التي أدت إلى تغيير نمط الإنتاج السائد في هذا المجتمع ليقتصر على التركيز على النضال الأيديولوجي ـ السياسي بين الكنيسة والدولة والمجتمع المدني، وكأنما التحول إلى العلمانية كان فعلاً ناتج مقتضى أيديولوجي خاص بالدولة الغربية". ويستنتج أمين أن غليون يفترض أن الديموقراطية نتجت عن صراع تَمَّ في المجال الأيديولوجي وأنه ينفي أثر التبعية، وأرجع غياب الديموقراطية في العالم العربي إلى الخصوصيات "الثقافية الإسلامية". ويرى أمين أن برهان ينسب صعود الحركة الإسلامية في نهاية الأمر إلى كون الحكم السائد في الأقطار العربية والإسلامية حكماً يجمع ما بين التبعية للغرب والعلمانية وغياب الديموقراطية... إن رفض الشعوب لهذه التبعية يجعلها تتماشى مع هويتها العميقة وهي هوية إسلامية بالطبع.... إن التفسير في تقدير أمين تفسير ناقص، وهو قريب لما يقوله الإسلاميون أنفسهم، لأنه يقوم على التباسات، وعدم فهم آليات كل من الرأسمالية والاشتراكية وكنههما.

يعتبر أمين الحركة الإسلامية شكلاً خاصاً من الأشكال الخاصة بالعالم الرابع، وسمتها الأساسية غيابها عن إدارة الصراع على أرضيات الحياة الاقتصادية والاجتماعية الحقيقية، وهجرها إلى سماوات الحلول العامة المجردة بشعار "الإسلام هو الحل" دون ترجمة الشعار إلى برنامج ملموس يقدم إجابات عينية للمشاكل الاقتصادية والاجتماعية.

١ ـ دور الدين

أما غليون فيرى أن مشكلة النزاع بين الدين والدولة لم تكن قائمة في الأديان السابقة على الديانات التوحيدية، وسبب ذلك أن الدين التوحيدي نشأ بالأساس في الصراع ضد الدولة العبودية الفاسدة القاهرة، فقام أوّل مرةٍ في التجربة الإنسانية

بالانفصال عن السلطة السياسية، فسلطة رجال الدين إلهية غير مستمدة من الملك أو الدولة. لقد كان الدين إحدى أدوات السلطة الزمنية، بيد أنه أصبح في ظل الديانات التوحيدية سلطة موازية للسلطة الزمنية.

وبعد أن تناول غليون المشاكل التي واجهتها مسألة إعادة بناء الدولة في اليهودية والمسيحية التي ولدت إشكالية العلمانية تناول الدولة في ظل الإسلام. وتقوم أطروحته على أن الدولة لم تولد في حضن المجتمع الإسلامي من الإسلام التبشيري الأول، ولكنها ولدت من الردة القوية على التصور الثوري الأول للدين، ومن عودة من إلحاق الدين بالدولة؛ في حين أدى نجاح المسيحية والبيزنطية ونجاحها في إخضاع الدين ورجاله لإرادتها، لقد نشأت من إلحاق الدين بالدولة. في حين أدى نجاح المسيحية في تكوين سلطة سيادية كنيسية مماثلة لسلطة الدولة ومناوئة لها إلى تأخير ظهور وتبلور ركائز الدولة المركزية. لقد نشأت الدولة الإسلامية باعتبارها حاصل توازن بين منطق الجماعة التي كونها الدين ومنطق الدولة التي فرضتها الحسابات الجيوسياسية والسياسية.

وفيما يتعلق بالديانات غير التوحيدية ذكر غليون في مجال رده على نقد سمير أمين أن الإنجازات الحضارية للمجتمعات التي خضعت للديانة التوحيدية هي إنجازات حقيقية في ميادين الآداب والفلسفة والعلوم الدينية والأدبية والاجتماعية والسياسية، وهي لا تؤلف انتقاصاً من إنجازات الصين الكنفوشيوسية الكبرى، إنما هي ببساطة متميزة عنها. وعلى الرغم من وجود تماثلات فعلية بين الأديان، ولكن ذلك لا ينفي خصوصيات هذه الأديان عن غيرها.. فنحن بوصفنا عرباً جزءٌ من الإنسانية، ولكن إذا أردنا أن نفهم مشاكل العرب لا يكفي أن ندرس مشاكل الإنسانية، ولا يقود محو الخصوصيات والتواريخ الذاتية وفرض النموذج الواحد، أو تعميم نظرة علمية مستمدة من تجربة تاريخية معينة على بقية التجارب إلا إلى إلغاء العلمية وتشويه النظرية العالمية.

٢ ـ في العلمانية

ويرى غليون أن اعتبار العلمانية معركة عقائدية/ سياسية لا يستدعي الاعتقاد بالضرورة أن أسباب وجود هذه الظاهرة (الأيديولوجية السياسية) أو غيابها أسباب

عقائدية سياسية محضة، ولا أن ميلادهـا وتطورهـا مستقلان عـن التطـور الاجتمـاعي والحضاري، المادي والاقتصادي، المحلي والعالمي. فمـن العبـث فصـل تطـور المجتمعـات الروحي والفكري والسياسي عن تطورها الاقتصادي، والتقـني. ومـن الخطـأ الاعتقـاد بأن العلمانية جزء من الحقيقة الاقتصادية، أو من الممكن تصور النظام الاجتماعي العام في جميع مظاهره وأبعاده باعتبـاره ثمـرة مباشـرة لتطـور العلاقـات الاقتصاديـة وإغفـال الرهانات السياسية والعقائدية.

ويلاحظ غليون أن العلمانية العربية تفتقـد الأسـس والمضمـون والقيـم الـتي كـانت تميزها في موطنها الأصلي... وهي ليست علمانية بالمعنى الصحيح، بل إنها نزعة دينيـة مـن طبيعـة ثانيـة. ويضيـف أن الإسـلام ليـس السـبب في غيـاب الديموقراطيـة، وأن الديموقراطية لن تستطيع أن تتطور باعتبارها عملية اجتماعية سياسـية مـن دون التمييـز بين مهام الدولة السياسية ومضمون الدعوة التبشيرية العدائية، علمانية كانت أم دينيـة. وذكر غليون أنه سبق أن نقد الأطروحات الثقافوية حول الديموقراطيين والاسـتبداد في كتابه "المحنة العربية"، فكيف يتهمه أمين الذي قرأ كتـاب المحنـة بالنزعـة الثقافويـة؟ إن التقـدم نحـو الديموقراطيـة يشـترط إيجـاد حـل سـلمي وعقلانـي للقضيـة الإسـلامية... والمقصود ليس الإسلام من حيث هو دين، ولكن الإسلام من حيث هو قوة اجتماعيـة وإيديولوجية حية، ومن حيث هو قوة سياسية، فتجاوز الاقتتـال الأيديولوجـي لصـالح التسوية السياسية هو المدخل الإجباري لإنقاذ النظام المدني نفسه.

ويخلص غليون إلى التأكيد أنه لا تكفي التنميـة الاقتصاديـة، سـواء كـانت تابعـة أم متمحورة على ذاتها للدخـول في الديموقراطيـة، فالديموقراطيـة تحتـاج إلى تـأمين تنميـة سياسية وفكرية أيضاً ... وهذا يعني أن هناك معركـة ينبغـي خوضهـا في دائـرة تحديـد السياسات الاقتصادية، ومعركة أخرى على الصعيدين السياسي والفكري.

٣ ـ الحركة الإسلامية

يرد غليون على شرح سمير أمين لعلاقة الحركة الإسلامية بالتوسع الرأسمالي العـالمي، ويتساءل: بأي معنى تشكل الحركة الإسلامية ثمرة لإخفـاق الرأسماليـة، هـل بمعنـى أن الحركة الإسلامية تشكل رد فعل على هذا الإخفاق، وبالتالي فهي نتيجة لتفاقم مشاعر

الضياع والخوف والفوضى التي يثيرها الإخفاق أم أنها الحاملة له؟ ففي الحالة الأولى فإن الحركة الإسلامية حركة مقاومة شرعية، وفي الحالة الثانية تكون الحركة الإسلامية أداة لتحقيق النمط الجديد من التبعية الكمبادورية.. ومن الواضح أن سمير أمين يميل للتفسير الثاني.. بل إنه يذهب إلى القول: إن هناك صلات عضوية بين الحركة الإسلامية والاستعمار، وينكر وجود أزمة هوية، وهو يحذو حذو الذين يرفضون مفهوم الخصوصية ويطابقون بينه وبين التعصب الديني والقومي. ويذهب غليون إلى أن تحليل أمين يخلق فوضى لا يفهم منها شيء، لأنه تارة يقول: إن الحركة الإسلامية تجمع بين المهمشين، وأخرى يقول: إنها تمثل النخب المنحطة والقوى التجارية "والكمبادورية"، وبالتالي يصعب فهم: من يقف ضد من؟

وتعتمد نظرية غليون منهج التحليل الاجتماعي ـــ السياسي، وتميز بين حركتين: حركة متمردة ترد على مفاهيم التبعية والتهميش وتتركز في الأحياء الفقيرة، وحركة رسمية أو قريبة من الرسمية تشكل أحد أطراف التحالف التبعي الحاكم في العديد من الأقطار ...لا بد من التمييز بين مختلف تجليات هذه الإسلامية السياسية والاجتماعية الجديدة.. إن معظم هذه الحركات لم تصبح موضع اهتمام إلا لأنها تجسد حركات سياسية واجتماعية ذات مصالح تعني الصراع على السلطة مباشرة وليس لما يميزها من ورع وتقوى. فما يجعل منها مشكلة للسلطات القائمة ليس تعصبها الديني ولكن طموحاتها السياسية والاجتماعية، وتجسيدها لحركات شعبية تمردية. ولا تستمد المعارضة الإسلامية قوتها وثورتها الحقيقية من الدين وتفسير الآيات القرآنية، وإنما من عمق التناقضات والتوترات الاجتماعية والسياسية والروحية، وهي تترعرع في مناخ الأزمة الشاملة.

إن التفسير الذي يقدمه غليون لظهور الحركة الإسلامية وتطورها لا يستند على عامل عقدي أو مادي واحد، وإنما على التقاء عوامل رئيسة ثلاثة وعلى تفاعلها معاً: العامل الأول: ثقافي نابع من تفاقم الهيمنة الغربية المادية والفكرية وتحكمها بمصير المجتمعات، وما ينتج عنها من استلاب الشخصية واهتزازها، وانفراط الإجماع الفكري والعقدي. وهنا تدخل مشكلة الهوية والسيطرة الإمبريالية. والعامل الثاني: سياسي ناجم عن تحلل الفكرة الوطنية القومية وانفجارها، وانهيار الدولة بوصفها إطاراً للعمل

السياسي الموحد وتحولها إلى أداة للقهر الاجتماعي، ومركز للمصالح الضيقة، وزوال الشرعية السياسية وما نجم عنه من حاجة ماسة للتغيير وانسداد أفق هذا التغيير. أمَّا العامل الثالث: فهو الأزمة الاجتماعية والاقتصادية والتدهور المطلق في مستويات المعيشة للطبقات الشعبية... ونشوء طبقة اجتماعية صغيرة محتكرة للقسم الأكبر من الثروة الوطنية.

وبالتالي ليس السبب في التحديات التي يخلقها نمو الحركات الإسلامية كامناً في وجود العلمانية، ولا في التبعية للغرب، ولا في التفاوت الاجتماعي والاستبداد بالمعنى البسيط للكلمة، إنه كامن في إفلاس مشروع كامل للدولة، وفي البناء الوطني والاجتماعي، وليس الباقي إلا مظاهر لهذا الإفلاس... إن الحركة الإسلامية تحولت في الظروف التي تعيشها الدولة والمجتمع حالياً، وبسبب سياسات الحكومات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية معاً إلى ملتقى تيارات الاحتجاج المتنوع الأساسية: الثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي معاً. إنها راية وشعار، شعار تحريضي أكثر منها برنامج حركة واضح، وراية مرفوعة لتجميع عناصر الاحتجاج وتجنيد الجيوش بعد هزيمة منكرة أكثر منها نظرية سياسية أو فلسفية أو حتى مدرسة فقهية.

يعتقد سمير أمين أن من لا يقبل بأسلوب مواجهة الحركات الإسلامية والقضاء عليها بالعنف، يعمل موضوعياً كما يقول، من داخلها وإلى صفها... وهو يوجه تهمته مباشرة لغليون، الأمر الذي دفع الأخير إلى القول: إن سمير أمين لا يكف عن إدانة الإسلاميين لأنهم عاجزون عن تقديم حلول حقيقية للأزمة، لكن ما هي الفئة الأخرى التي نجحت في تقديم تصورات لحلول حقيقية؟ بل إن سمير أمين نفسه لم يقدم لنا صورة عن مثل هذه الحلول.. إن جوهر المعركة في تقدير غليون ليس أيديولوجياً ولكنه اجتماعي سياسي، ومضمونه التغيير في طرق ممارسة السلطة وتوزيعها، وتوزيع الثروة الوطنية وصوغ السياسات الاقتصادية.. ويلاحظ غليون أن أمين يرى أن التغيير يحفه خطر السقوط في البربرية، وأن أفضل الطرق هو دعم الأنظمة الراهنة على مضض اتقاءً لما هو أشر منها.

أما نظرية سمير أمين في الثقافة فهي - كما يراها غليون ــ نفي الثقافة وإنكارها وتفريغها من محتواها، لأن سمير يستخلص مفهومها من مفهوم نمط الإنتاج ويلحقها به

كلياً... إن نفي الثقافة ودورها المتميز لا يفيد في فهم البنية الاقتصادية، كذلك لا يفيد إنكار الخصوصية في بناء مفهوم العالمية، وأول برهان على ذلك هو أن العلمية لا تستخدم في هذا السياق إلا لمهاجمة فكرة الخصوصية وهدمها بوصفها من أفكار الأصولية، بل ومن مظاهر المركزية الأوروبية المعكوسة، والواقع أن العالمية لا تقوم من دون الخصوصية طالما بقيت مرتكزة على التعددية القومية والثقافية والحضارية.

ثانياً: الإسلام والحركات الإسلامية

وقد كتب سمير رداً على طروحات برهان بدأه بقوله: "أرفض تماماً اتهاماته بأنني قد اتخذت موقفاً من النظم ضد الحركات السياسية، هذا غير صحيح" إن هناك اختلافاً حقيقياً بيننا في نظرة الدين والدولة واختلافات من حيث المنهج... هناك اختلاف بتقويم حركات الإسلام السياسي... لا أعتقد أننا نختلف في إدراك أن الحركات الإسلامية هي حركات سياسية وليست دينية، كما لا نختلف في إدراكنا لأشكال تعددها ومظاهر تباينها... أنا أعتقد أن الحوار المزعوم بين الأنظمة وحركات الإسلام السياسي لا يعدو أن يكون حركة تكتيكية من الأطراف التي تدعو إليه من أجل الوصول إلى السلطة أو مشاكستها، على أساس ضمان مصالح الرجعية المحلية والعالمية. فالمبالغة في التمييز بين "المعتدلين" و" المتطرفين" تخدم هذا الهدف، علماً بأن "المعتدلين" لا يقلون تطرفاً في معاداة الديموقراطية والانحياز لصالح "الكومبرادورية"*. أما الحوار بين قوى المعارضة للنظم فهو غير مندرج في جدول العمل، فالحركات الإسلامية ترفضه مبدئياً، هذا بالإضافة إلى أن مثل هذا الحوار لن يأتي بثمار طالما ظل القطب الثالث في غاية الضعف... وينتهي بنتيجة أن لا سبيل إلى الخروج من المأزق إلا من خلال تكوين هذا القطب الثالث الديموقراطي المستقل... وقد تناول سمير "الطوباوية" في الفكر والمجتمع، وفي المسيحية والديانات غير التوحيدية والإسلام، ليصل إلى أن "الطوباويات" التي ظهرت في الماضي عبرت عن صراع اجتماعي بين المستغلين وبين السلطة المضطهدة، وبين دعوات حركات معاصرة إلى إقامة دولة إسلامية. يدعو

* القوى المحلية (سياسية، عسكرية، واقتصادية) المتحالفة مع الإمبريالية العالمية.

الإسلام السياسي إلى الأصول، على أن التاريخ الحقيقي يثبت أن الدمج بين الدين والسلطة لم يتحقق إلا متأخراً في تطور المجتمع الإسلامي، فهذه الدعوة الأصولية تتحول بالتالي إلى "طوباوية" من نوع آخر؛ طوباوية ماضوية تدعو إلى إقامة ما نتصور أنه الماضي، بينما هذا التصور في واقع الأمر خرافي. إن الجمود الفكري ليس سمة ثابتة يتسم بها الإسلام ولا يستطيع التحرر منها دون أن يفقد طابعه. إن هذا الجمود لا يعدو أن يكون انعكاساً للجمود على أرضية المجتمع نفسها، وهو يرجع بدوره إلى أسباب اجتماعية بحتة. الجمود لا يمكن تجاوزه إلا بإعادة تأويل العلاقة بين العقيدة والدنيا تأولاً يستجيب لاحتياجات الثورة البرجوازية التي مرت بها المسيحية منذ قرون، ولاحتياجات القوة الاشتراكية التي أعلن لاهوت التحرير عن إنضاجها في العالم المعاصر.

وجد غليون في تناوله لمسألة الخاص والعام أن أمين يفترض أن الهوية ضد العالمية والكونية، وأن الخصوصية ضد العمومية، وهو موقف يهدد العلم برمته.. ليس هناك عالمية مجردة سديمية لا تنوع فيها. إن العالمية لا تكون، أي لا تعيش من دون خصوصيات وتعددية، ولا وحدة بشرية من دون كيانات خاصة جماعية... وبالتالي فإن محو الخصوصيات وإنكارها هو عنصر أساسي في استراتيجية السيطرة العالمية وتفكيك المجتمعات التابعة، وإلحاقها بوصفها مواد أولية وعناصر إنتاج ثانوية بالسوق الرأسمالية.

ويلاحظ غليون أن سمير أمين انتقل في الرد خطوة كبيرة إلى الأمام وذلك لأنه قبل أوّلَ مرة بجعل الدين جزءاً من الحقيقة الاجتماعية الأصلية، ولأن اعتبار الماركسية نفسها نوعاً من "الطوباوية" الحديثة، وربما يكون السبب الأساس في فساد الفكر الماركسي لهذا القرن هو نزوعه نحو تكوين مذهبية صالحة لفهم كل ما يجري في الكون دفعة واحدة... وتحويلها إلى "طوباوية" دينية وعلمٍ تاريخٍ اجتماعي في آن. إن مستقبل الماركسية مرتبط بقدرة أنصارها على انتزاعها من مواقع التوظيف "الطوباوي" والديني، وتكريسها بوصفها نظرية وفرضيات علمية قابلة للتحقق والنقد، وإزالة القدسية من فرضياتها.

في الرد على نظرية "الجمود الفكري في الإسلام"

وفي الرد على نظرية الجمود الفكري في الإسلام التي قال بها أمين، يتساءل غليون: لماذا نجحت في ذلك؟ ويضيف غليون: إن أمين يقدم لنا ثلاث حجج عقلية: الأولى أن الإسلام بوصفه ديناً قومياً ارتبط بقيم القومية العربية، والثانية أن الإسلام مشروع إقامة مجتمع يعيش من ثمار ريع مستخرج من البلاد المفتوحة، وبالتالي ليس لديه تصور خاص للدولة. والثالثة أنه بعكس المسيحية فقد رافق نشر الإسلام تعزيز السلطة السياسية، فتبلور اندماج السلطة والدين... والنتيجة التي يريد أمين الوصول إليها هي أن الإسلام في التاريخ لم يستطع أن يتجدد وينفتح، وأن المشروع الراهن يُظْهِرُ هذا الجمود في الإسلام.

يرى غليون أن الحجج التي يقدمها أمين لا تصمد أمام أي نقد موضوعي، فكيف يمكن لفكرة قومية الإسلام أن تفسر جموده، وعلى العكس من ذلك فقد انتشر الإسلام وتحول إلى حضارة بغياب النظرة القومية وهو ما سمح له بتجديد الشروط الجيوسياسية لإعادة بناء الدورة الحضارية الاقتصادية والثقافية فيما وراء حدود السلطات والدول السياسية... إن الإسلام موحد بالعقيدة والشريعة لا بالسلطة، لقد طمح أن يكون هو نفسه دولة وليس أن يصبح ديناً ودولة.

أما الحجة الثانية التي تفسر جمود الإسلام أو عدم انفتاحه، فليست أكثر تماسكاً من الأولى لأن سمير يجعل من المشروع الإسلامي مشروع غزو وتجميع للريع.. في وقت لم يكن لهذا الريع قيمة بعد انتهاء مرحلة الفتح وانصهار العرب الفاتحين في الشعوب الأخرى... وهو لم يمنع الإسلام من الانفتاح على الثقافات والأديان الأخرى كالمسيحية واليونانية والهندية والفارسية، فكراً وممارسة.. وأكبر مثال على الانفتاح هو مذهب الإصلاحية الإسلامية الحديثة الذي انتشر منذ نهاية القرن التاسع عشر، والذي جعل الفكر الإسلامي يأخذ بغالبيته بمبدأ العقلانية والسببية والتأويلات العصرية.

أما الحجة الثالثة فإن نظريتي خصوصية العلاقة بين الدين والدولة للتجربة الإسلامية التاريخية تختلف كلياً مع نظرة سمير.. إذ أرى أن السلطة الزمنية قد انتصرت بسيف معاوية على السلطة الروحية التي يجسدها علي بن أبي طالب، وتأسست الدولة بالمعنى

الإمبراطوري القديم مكان الخلافة، وهو ما سماه المسلمون بالملك العضوض... إن سيطرة الدولة على الدين أمر مختلف عن اختلاط السلطة الدينية بالسلطة الزمنية واندماجهما، فلم يكن هناك طموح ـ باستثناء بعض المحاولات ـ لبناء سلطة دينية وزمنية في آن واحد، فقد كان النمط السائد منذ معاوية وحتى نهاية الخلافة العثمانية نمط الدولة السلطانية.. إن النتيجة الرئيسة للتجربة الإسلامية التاريخية هي توليد نموذج السلطة الأتوقراطية، أي سلطة الفرد المطلقة التي تتجسد بالسلطان.

إن التاريخ العربي والإسلامي الاجتماعي يدور كله حول الصراع من أجل فتح حيز للسياسة عن طريق فرض التزام الدولة بالدين، أي بمبدأ ومثال وقيم أولى تمنع تحولها إلى أداة قهر واغتصاب. وبينما كانت مشكلة الشعوب الغربية هي توليد الدولة من الكنيسة وانتزاع شرعية وجودها المستقل عنها وتحويلها إلى مصدر للحرية وللعقلانية... كانت مشكلة الشعوب الإسلامية هي تأهيل الدولة، وفرض التراجع عليها لخلق حيز من الكرامة الذاتية يكون للمجتمع بفضل الدين مكانته المستقلة وحقيقته الإنسانية. ويخلص غليون في معرض دحضه لنظرية جمود الإسلام بالقول: "لا يمنع عدم حصول الثورة البروتستانتية وتأسيس لاهوت التحرير في التاريخ الإسلامي الحديث الإسلامَ من أن يظل منهلاً للقيم الإنسانية بقي بلا تجديد ولم يستوعب قيم الحداثة والمعاصرة.. إن صفة (إسلامية) في عبارة البنوك الإسلامية لا ينبغي أن تمنعنا من رؤية البنوك نفسها التي هي جوهر الجدة في الموضوع مهما تعرضت للمعالجة الأيديولوجية.

وفي كل الأحوال لا يمكن تفسير نشوء الحركات الإسلامية بأسطورة جمود الفكر الإسلامي وعدم تعرضه كبقية الأديان للثورة العلمانية. إن سمير ينحو هذا المنحى الشائع في الدراسات الاستشراقية الضعيفة في تفسير تطور الحركات الإسلامية، وهو لن يستطيع أن يحل مشكلة الإسلامية عن طرق الدعوة إلى علمنة الإسلام وفصل العقيدة الدينية عن الممارسة الدنيوية.

ولا يختلف مشروع الحركات الإسلامية ومطالبها عن الحركات التي كانت تقف وراء كل الهبات والانتفاضات الشعبية التي عرفتها جميع المجتمعات الإنسانية منذ القديم، فالشعور بالظلم هو الذي يحركها أكثر من بناء الدولة الإسلامية، هذا البناء

الذي لا يعني لدى الأغلبية المتمردة منها إلا الإشارة إلى فقدان العدالة والشرعية والمكانة الذاتية. ولا يهم هذه الأغلبية أن الدولة الإسلامية وجدت أو لم توجد، فمشكلتها الحقيقية ليست في الدين ولكن في الدنيا، وهي حركة دنيوية بالمعنى الحرفي للكلمة، ولذلك قلت: إنها سياسية وينبغي معاملتها باعتبارها حركة سياسية، وعدم مطالبتها بالامتناع عن العلم بالسياسة وحصر نشاطها بالدين. إن المصادر الرئيسة لنزوع الحركات السياسية إلى العنف نابع من إنكار وجودها وعدم الاعتراف بها واعتبارها خارج دائرة السياسة أو الدولة أو الجماعة الوطنية.

إن الحل الوحيد الذي يؤكده غليون دائماً هو الحوار، ليس الحوار بين الحركة الإسلامية والسلطة لأن السلطة ترفض أي حوار جدي مع الأطراف الاجتماعية: إسلامية كانت أم غير إسلامية، نقابية أو ثقافية، باستثناء تلك الأطراف الأجنبية المرتبطة بالقوى الأجنبية. المطلوب هو الحوار بين القوى الاجتماعية والأهلية، فالحوار ليس شعاراً مرحلياً وإنما هو استراتيجية وطنية هدفها إعادة بناء التفاهم الوطني باعتباره شرطاً لإعادة بناء الوحدة.

ثالثاً: تحليل الأزمة العربية والعالمية واستراتيجيات الخروج منها

وفي ورقته الأخيرة تناول سمير أمين العديد من الموضوعات، بيد أنه ركز على موضوع إعادة تكوين اليسار مصرياً عربياً. وهو يرى أن الرأسمالية أنتجت "عالمية" ـ شئنا أم أبينا ـ ورفض مبدأ العالمية لا يعنى إلا "الخروج عن التاريخ" وهو خيار محكوم بالفشل، ومهما كانت الرأسمالية مبتورة فلا بد من تطويرها. وعليه، فإن المشروع المستقبلي لا بد أن يقام على ما حققته الرأسمالية، ليس في المجال المادي فقط بل في المجالات الأخرى التي تشمل مفاهيم حديثة مثل مفهوم الحرية الفردية والديموقراطية السياسية بحيث تطور هذه المفاهيم وتعطى مضمونات أقوى وأشمل... إن مشروعاً مستقبلياً قائماً على إنكار القيم التي أنجزتها الرأسمالية كلية، والاعتقاد أن "ماضينا كان أفضل" هو مشروع محكوم عليه بالفشل لأنه سيؤدي إلى المزيد من التهميش في عالم الغد.

أما غليون فيرى في " تحرير الدينامية التاريخية" أن كل تصور استراتيجي يضع في اعتباره هدف التغيير يحتاج إلى رؤية تاريخية ونظرة شمولية...وعلى عكس رؤية سمير

يرى غليون أن ما نعيشه اليوم هو أزمة حضارية نابعة من تفجر التناقضات التي ولدتها عملية التحديث على مستوى الكرة الأرضية، أكثر مما هو أزمة الحداثة الرأسمالية نفسها... يمكن القول: إنها أزمة التحول التاريخي وتأثيره على الاستقرار الوطني والعالمي، إنها انتقال من نظام عالمي إلى آخر.. ومن غير الصحيح القول أن لا حل لنا سوى قبول سياسة التبعية والاندماج، إن من الممكن تغيير الأوضاع الوطنية كما أنه من الممكن تغيير السياسة الدولية وتحسين موقع الشعوب الفقيرة في الثروة والثروة العالمية، على شرط أن نرفض فكرة الانغلاق على المذهبيات العصبية ونعمل على توسيع قاعدة التحالفات الاجتماعية ونقبل بتجاوز محابسنا الوطنية ونخطط على مستوى التجمعات والتكتلات الإقليمية.

خاتمة

في الختام ينبغي الإشارة إلى أن فكرة هذا الكتاب ولدت عندما نشر سمير أمين مقالة مطولة عارض فيها أغلب آراء غليون الواردة في كتاب "نقد السياسة". وكان حق الرد في مجلة باريسية هي مجلة "أصول"، ولقد استوجب الرد ردوداً أخرى، واستمر الجدل قائماً طيلة أشهر، نتج عنها صدور كتاب حوار "حول الدين والدولة" بين المفكرين، وما أن نشر الكتاب حتى استدعى ردوداً من كتاب آخرين.

فقد كتب محمد عابد الجابري مغتاظاً من هذا الحوار في مقدمة كتابه "الدين والدولة وتطبيق الشريعة" مشيراً دون أن يذكر الأسماء إلى "أن الخطاب السجالي خطاب توجهه الرغبة في إبطال رأي الخصوم أكثر من أي شيء آخر. إنه خطاب الردود والردود على الردود، وبالتالي فهو لا يبني معرفة ولا يبرهن على حقيقة".[٣]

لا غرو أن السجال لا يغني ولا يثمر، بيد أن جدل الثقافة والسياسة الذي دار بين سمير وبرهان يبعد عن أن يكون سجالاً فهو غني بفوائده وشحذه لقدرة الاجتهاد، فإذا رأى الجابري حوار غليون وأمين واعتبره سجالاً ألا يحق للآخرين أن يشيروا إلى

---

[٣] محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص٨-٩.

حواره هو الآخر مع حسن حنفي على صفحات مجلة "اليوم السابع" التي كانت تصدر بباريس.. ذلك الحوار الذي تضمن ردوداً وردوداً على الردود وصدر في كتاب، فعلام الكيل بمكيالين؟!

إن تعدد الموضوعات التي تضمنها الكتاب وتناولها كلٌّ من الكاتبين جعل من إعادة تقويمها أمراً يستحق جهداً آخر ربما نقوم به في غير هذا المكان.. بيد أنه يبقى من الممكن أن نشير إلى بعض الملاحظات العابرة بشأن هذا الحوار المهم:

أولاً: يتركز الحوار أساساً ليس على نظريات سمير أمين في الدين والدولة والاقتصاد والعوالم الأربعة وإن عبر سمير عنها بمواقفه في مناقشة فكر غليون، ولكن الحوار يدور جوهرياً حول نظرية غليون في الدين والدولة.. هذه النظرية التي طورها في كتاباته العديدة وأخرجها في كتاب "نقد السياسة". لقد كان الكتاب المذكور هو الأساس الذي اعتمد عليه سمير أمين في نقده لآراء غليون، وبالتالي ما لاحظه القارئ من عدم توازن الحجم المخصص لكلا المفكرين ينبع من أن غليون كان في معرض الدفاع عن أفكاره ونظرياته.

ثانياً: يساهم هذا الكتاب في إماطة اللثام عن مواقف بعض النخب العربية التي تشبعت بمقولات الإعلام الغربي وفكر معاداة الظاهرة الإسلامية إلى حد أنها فضلت الوقوف مع الأنظمة التي حاربتها طويلاً على إتاحة فرصة لترتيب وطني يوقف عملية التقاتل بين الفصائل الوطنية، في وقت تعاني فيه هذه الفصائل جميعها من غياب الديمقراطية وتفاقم التبعية وضياع السيادة الوطنية بفعل قوة العامل الخارجي... ويوضح لنا الحوار موقفين أحدهما مسكون بالواقعية التي تفترض أول ما تفترضه وقف عملية التدهور الوطني في أقرب وقت وبأي شكل من خلال العمل للاتفاق على إجماع وطني تعترف عناصره الفاعلة بعضها بالبعض الآخر وتواجه معاً التحديات، والثاني ما زال متعلقاً بما أسماه لينين "بالجملة الثورية" التي تسعى لوحدة اليسار بأي ثمن حتى لو جاء ذلك بالتحالف مع الأنظمة التابعة والقامعة لسحق قوى الرفض الإسلامية، فالغاية في نهاية المطاف تبرر الوسيلة.

إن هذه المفارقة وهذا التضاد في الرؤيتين للواقع العربي الإسلامي تنضويان تحت سقف واحد هو القطب الثالث، فالاثنان (المقصود غليون وأمين) قد حددا موقعهما

الفكري والنضالي وهو الانتماء لما أسمياه القوى الديمقراطية التي تقف خارج القوتين المتصارعتين: الأنظمة والقوى الإسلامية.. وهما يعلمان جيداً ويعترفان بأن الحركة الإسلامية قادرة على التحشيد جماهيرياً... وأن القطب الثالث مشتت وضعيف وعاجز عن التبعية الجماهيرية، بل إنه عاجز عن التوحد، وما تعارض غليون وأمين سوى شاهد على ذلك، فما الذي ينتظرهما لوقف نزيف الأمة؟ إن سمير أمين ما زال يحلم مثل أوسكار وايلد "بانتظار اليسار"... بانتظار الذي يأتي ولا يأتي، ويعيش "طوباوية" الحلم الماركسي في الثورة.. وهو حلم طال انتظاره ولا شيء في الساحة الدولية أو المحلية يشير إلى أمل أنّه قد يراود من جديد الجماهير العريضة، هذه الجماهير التي لم يبق لها ما تفقده بعدما حرمتها الأنظمة من الخبز والكرامة معاً.

ثالثاً: إن التنافر الواضح في المنطلقات الفكرية لكلا المفكرين جعلهما على طرفي نقيض، في أغلب المواقف، وفي حالات نادرة جداً كان طرحهما يتلاقى ويتكامل كما هو الحال في بعض المسائل حيث يقتربان في المنطلقات... هذه المنطلقات التي طور غليون العلم في قدرتها الاستيعابية فأصبحت بفضل إضافاته أكثر تكاملاً.. نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر المسألة الديمقراطية، فإن كان سمير أمين يؤمن بأنها من ثمرة التطور الرأسمالي فإن غليون لا يرى في العمق غضاضة من هذا الموقف، لأن قوله إن الديمقراطية مرتبطة بتوفر شروط مادية معينة، وإنها لم تنشأ في التاريخ من دون ما شهده هذا التاريخ من تطور في نمط الإنتاج الرأسمالي (ص٤٩) لا يختلف كثيراً عما قاله أمين، وإن قام غليون بتطوير هذا القول عند إضافته "ولكنها ليست نتيجة عفوية وتلقائية لهذا النمط الإنتاجي.." وبناء عليه يمكننا القول بأن غليون وأمين يتفقان في المنطلقات الفكرية الأساسية التي تجعل من التطور الرأسمالي الأرضية التي تنمو فيها الديمقراطية، أو على حد تعبير غليون "إن الاقتصاد الرأسمالي الحديث يخلق قاعدة مادية أو إذا شئنا يخلق فرصاً تاريخية لبناء الديمقراطية".

إنّ سمير على حق، هكذا يقول غليون، عندما يؤكّد على أنّ الخروج من الرأسمالية الطرفية والهامشية، أو بعبارة أبسط تأمين الشروط الاقتصادية شرط لا بد منه لوجود ديموقراطية ثابتة ومستقرة أيضاً. ومع ذلك لا تدعو الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الرديئة في العالم العربي غليون إلى اليأس فهو يحاول أن يجد مخرجاً حتى في

ظل هذه الظروف، فهو عندما يعترف بأنه "من غير الممكن تغيير شروط التراكم الرأسمالي الراهن، والخروج من حلقة التبعية والطرفية، من دون النجاح في معركة التحول الديمقراطي" (ص٥٠) يعود للقول: إنه من الممكن تحقيق مكاسب سياسية جزئية مؤقتة على أمل تدعيمها لاحقاً من خلال التغييرات المادية والموضوعية التي تحدثها هي نفسها، وهذا هو مضمون الجدلية التاريخية" (ص٥١). تلك هي النظرة الواقعية التي تأخذ في حسبانها المتغيرات وتتحين الفرص لتحقيق تقدم ما في أَسْوَأ الظروف... وما أحوجنا لمثل هذا الفكر المحاور الذي يبحث عمَّا يجمع أكثر مما يبحث عما يفرق..